

亚伯拉罕的上帝与笛卡尔的上帝^{*}

——关于“上帝之死”的思考

陶杨华

亚伯拉罕的上帝作为超验的神圣位格，是在历史中自我启示的上帝，是立约、呼召与拣选的上
帝；笛卡尔发动了一场以上帝为对象的哲学－神学领域里的“君主立宪”式的革命，上帝这
个名称和位置依然保留着，也就是说，上帝依然是完美、绝对、无限等，并且上帝依然通过它象
征性的最高权力，维持着笛卡尔整个形上体系的完整和统一，但是，上帝和人都要受到逻辑必然
性这一“宪法”的束缚。这一笛卡尔革命对于造成“上帝之死”这一现代性事件是不无干系的。

关键词：笛卡尔 上帝 恩典

作者 陶杨华，1984年生，法学博士，浙江大学哲学系宗教研究博士后。

“上帝之死”被认为是一个标志性的现代性事件。然而，笛卡尔这位“现代哲学之父”，却
在其《第一哲学沉思集》的第三卷中极力证明上帝的存在。难道“上帝之死”仅仅是一个偶然
和意外，而绝非内在于现代性的精神理路的必然事件？或者，“上帝之死”仅仅是由现代性晚期
的无神论者所一手造成的，而像笛卡尔这样的现代性的开拓者则与上帝之死这一事件毫无干系？
或者，是否有这样的可能，无神论者所杀死的其实是一个已死的上帝，因为上帝早已在像笛卡尔
那样的现代性的开拓者那里就被杀死了？如果这最后一种可能性是真的，那么，我们就必然会面
临这样一个问题：在笛卡尔对第一哲学的沉思中，究竟发生了什么，以至于对上帝存在的论证最
终却成为对上帝的扼杀？^① 本文将通过区分两种上帝的形象，即亚伯拉罕的上帝和笛卡尔的上
帝，从而为思考“上帝之死”这一核心的现代性事件投入一些亮光。

一、亚伯拉罕的上帝

“你们若是不信，定然不得理解”^②，对亚伯拉罕的上帝的探求，始于信仰，终于理解和慧
观。只有借着信仰而来的理解我们才能最终明白，历史的意义首要地是一场人一神关系的戏剧，
尘世的历史本身不具有终极的意义，相反，尘世的历史本身只有在置于一个超历史的范围与框架
中才能得到最终和彻底的理解。纯粹理智只能把握到那个僵死的、静止的没有爱憎的上帝，亚伯
拉罕的上帝则是活的上帝，是在历史中自我启示的上帝，是立约、呼召与拣选的上帝。

^{*} 本文的写作受中央高校基本科研业务费专项资金资助。

^① （德）卡斯培：《现代语境中的上帝观念》，罗选民译，上海：华东师范大学出版社，2011年，第42页。

^② 这是奥古斯丁在《论三位一体》（周伟驰译，上海世纪出版集团，2005年，第213页。）中引用的拉丁文版
圣经《以赛亚书7：9》的内容，中文和合本圣经作“你们若是不信，定然不得立稳”。

1. 上帝的超验性

上帝的超验性是指他无限地完满于、高于这个由他创造的世界，正是相对于这一超验性，尘世的有限性与偶在性才被经验和感知。

严格地讲，对一种超验存在的感知绝非为基督教世界所独有。超验存在在柏拉图哲学那里就已经得到了揭示。在像沃格林这样的政治哲学家看来，对超验真理的揭示以及对尘世生活这一“洞穴”所能拥有的真理的相对性与虚幻性的揭示，正是柏拉图哲学的最高成就^①。同样，在下文中我们也还将表明，说像笛卡尔这样的现代性的开拓者否定了超验实在也是不公平的。问题在于，无论是在柏拉图那里还是在笛卡尔那里，超验实在都是在与尘世存在相对这一意义上被理解的，两者处于一种对立和互斥的关系中，而这样子的对超验的理解在基督教看来是成问题的，卡斯培这样写道：

“人们似乎试图把上帝和世界置于同一层面。上帝和世界成了竞争者，人们假定：归于上帝的任何属性不得归入世界，反之也是如此。但是，竞争的图式既误解了上帝的绝对性，又误解了人的自由。上帝作为无所不包的特殊实在，不可能是并列于或高于世界的实体，因为，假如他真是如此，他会为世界所限制，他本身也会是一个受到限制的有限的存在。”^②

全能的上帝不可能为这个世界所限制，他不可能在一种否定的意义上作为这个世界的对立面而被理解，这使得上帝的超验性问题在基督教学说那里呈现出全新的意义。表现为二：

其一，上帝——绝对的超验者不但无限地超越于这个世界，同时，它也内在于这个世界之中。使得基督教意义上的超验者如此独特之处在于，它是一个超验的位格，并主动的寻求着人，主动的爱人、靠近人（超验者内在于这个世界正是就此点而言）。大卫王是这样祈祷的，“耶和華啊，人算什么，你竟认识他！世人算什么，你竟顾念他！”^③。对基督教意识来说，神对人的“认识”和“顾念”是人的整个存在的基点并从根本意义上提供了终极性的慰藉，失去了这一慰藉，世界就极有可能成为彻底的虚空。《旧约》中的神对人的认识和顾念，在《新约》那里，进一步突破而成基督的道成肉身。上帝，这一至高的超验存在者，纡尊下降，进入历史之中，与人类一同受难，通过让他的儿子在十字架上被钉死的方式来替人类赎罪，并以此赋予人类以新的生命，新的盼望。正是在这样一种神对人的爱与寻求中，我们说亚伯拉罕的上帝是活的上帝。

其二，道化成了肉身，这就使得对基督教意识来说，道不是静态的，而是动态的，“道是一个过程、一个事件、一项成就”^④；道不是恒定不变的“实在的内在本质”，而是一种“不可重复的历史事件”^⑤。这样，对道的动态性和不可重复性的理解，使得基督教意识在真正意义上把历史性带入了人类世界，历史开始被理解为一场由创世、堕落与拯救这些情节构成的神与人之间关系的戏剧。基督教意识不可能像近代的形而上学者那样，把超验的上帝之道视为一种内在于人性或自然中的本质和规律，上帝的道是超验性的拯救之言，它要求于人的，不是去发现人性或自然中的必然性，并顺应这一必然性。作为超验性的拯救之言，上帝的道在人性与历史中造成了一种紧张状态，这一紧张状态以人对上帝的道的回应以及由此回应而来的人性的提升与人拒绝回应上帝的道以及由此而来的人性的下降这两端构成。“把历史体验为中间时间，意味着生活于两种相互争斗的意志之间的极度紧张之中”^⑥。圣保罗下面这段话很好地揭示了由上帝的道而开启的处于历史进程中的这种人性的紧张状态：

① 参见 Eric Voegelin, The new science of politics, in Eric Voegelin, Modernity without restraint, Columbia: university of missouri press, 2000, p. 143.

② （德）卡斯培：《现代语境中的上帝观念》，第 41 页。

③ 《圣经：诗篇》144：3。

④ 阿奎那语，转引自（德）卡斯培：《现代语境中的上帝观念》，第 281 页。

⑤ （德）卡斯培：《现代语境中的上帝观念》，第 279 页。

⑥ （德）卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史》，李秋零译，上海世纪出版集团，2005 年，第 207 页。

“弟兄们，论到时候、日期，不用写信给你们，因为你们自己明明晓得，主的日子来到，好像夜间的贼一样。人正说平安稳妥的时候，灾祸忽然临到他们，如同产难临到怀孕的妇人一样，他们绝不能逃脱。弟兄们，你们却不在黑暗里，叫那日子临到你们像贼一样。你们都是光明之子，都是白昼之子；我们不是属黑夜的，也不是属幽暗的。所以，我们不要睡觉，像别人一样，总要警醒谨守。因为睡了的人是在夜间睡，醉了的人是在夜间醉。但我们既然属乎白昼，就应当谨守，把信和爱当做护心镜遮胸，把得救的盼望当做头盔戴上。”^①

2. 恩典与启示

对基督教意识来说，人作为历史性存在而处于的生存性紧张状态——堕落与救赎之间的紧张，是由基督的道成肉身而开启的。这几乎也就意味着，如果没有基督的道成肉身，人性就会失去这一生存性紧张，从而沉沦于此在的庸俗与麻木之中。正是在这一意义上，道成肉身被理解为一种特别的恩典。基督教意识非常独特的一点在于，它坚持认为，是高于人的东西造就了人，没有上帝的恩典——上帝的爱与呼召，人就不懂得自由的奥秘，人就意识不到要争取自由。俄罗斯思想家别尔嘉耶夫用一种深刻的语言表达了一个类似的观点：

“是上帝要求人具有人性，人不太要求人性。完全一样，上帝还要求人是自由的，而不是人自己要求人是自由的。人自己喜欢奴役地位，并很容易容忍奴役地位。自由不是人的权利，而是人面对上帝的义务。”^②

“上帝要求人是自由的”，可是，人作为一种有限的存在，如何在自身的历史性生存中明白这一点，换句话说，人如何在历史中聆听和回应上帝的启示之言？回答有二。

其一，圣言并非某种全然外在于人的客体或规律，而是某种与人的存在很亲近的东西。也就是说，对圣言的聆听要求人用自己的生命去亲证，要求人参与进去。对圣言的聆听本质上就是作为个体的人明心见性的过程。“启示的真理就是见证的真理”^③。不能和不愿用自己的生命去内在的见证这一真理，使得圣言在我们的时代，听起来像一种彻头彻尾的谎言。

其二，启示之言并不非得某种超自然的奇迹才得以显现和被聆听。启示内蕴于事件的自然和历史进程之中。所以，聆听启示之言，对人提出的真正要求是，在事件的自然和历史进程之外，看到一事件的超自然、超历史的关联。事件本身需要被象征性的理解和阐释，要能够在事件的自然和历史进程之外，看到某种整体性的关联，也就是说，自然和历史事件的意义需要在某种更为恢弘的视角与语境下才能呈现出来。卡斯培这样写道：

“对于宗教人士而言，在这些世俗经验之中、之间、之后，存在着某种更深刻的东西；他们把这些看成是神圣奥秘自我彰显的符号和象征。对于宗教人士而言，一种新的视域和整体关联，就表现在这些每个人都能拥有的世俗经验之中、之间、之后；而对他，却如明灯闪亮，灯下他以一种新的方式看到整个现实”^④。

“灯下他以一种新的方式看到整个现实”，这盏灯不可能是别的什么东西，而正是信仰本身。如果缺乏信仰对超自然、超历史的存在的认信，我们的视野就必然局限于自然和历史进程内部，从而不可能体验到一种最大程度的存在的整体性关联。“把存在之意义毫无理由地限制在在场状态或现成状态上的做法，使信仰丧失了它的最深刻的洞见”^⑤。从中我们可见，对基督教意识来说，信

① 《新约·帖撒罗尼迦前书》五章1-8节。

② （俄）别尔嘉耶夫：《神与人的生存辩证法》，张百春译，上海：上海人民出版社，2007年。第377页。

③ （德）卡斯培：《现代语境中的上帝观念》，第193页。

④ 同上，第184页。

⑤ 莱曼：《基督教的历史经验与早期海德格尔的存在论问题》，载刘小枫选编《海德格尔与有限性思想》，北京：华夏出版社，2007年。第139页。

仰是一种根本性的生命抉择，位于这一抉择核心的是对上帝——绝对的超验者的爱与信任，在这样一种对超验者的爱与信任下，人发现尘世生活本身不存在终极的状态，“精确地与人同上帝和自身发生关联的强度相比，这个世界的历史失去了意义”^①。卡斯培下面这段话值得我们细细品味：

“信仰不是一种对超理性真理的范畴性信任，而是人们借以拥抱神圣奥秘，认识 and 面对生命、世界、人类和历史的根本选择。故此，在局部和范畴性的行为这一层次上，宗教信仰并不存在；宗教信仰既不是纯粹的理智行为，也不是纯粹的意志行为、情感行为。宗教信仰存在于人生决断的水平上，是一种关乎整个人及其一切行为的决断。它是一种最根本的选择，一种不可不作的选择，一种对现实整体的特定理解的决断，以及一种对与现实整体的特定实践关系的决断。作为负责任的人类回应行动，这种决断就是对启示的回应，他知道自己受到邀请、挑战、支持。这种决断是一种原初的信任，可理解为一种自我给予的赠礼”^②。

以上我们大致地勾勒了亚伯拉罕的上帝的形象以及他对人的自我理解和对世界的理解所提出的要求。亚伯拉罕的上帝作为超验的位格，向人发出了永恒的拯救之言，从而造成了人性和历史内部的关于拯救与堕落之间的紧张状态。就人而言，对这一神圣位格的信任与爱，是一个根本性的抉择，因为，如果堕落——灵魂之死，是比肉体的死亡更为恐怖的事件的话，那么，对基督教意识来说，这一选择最终是涉及到个体的人的生死存亡的抉择。等到我们转到对笛卡尔的上帝的讨论时，我们将会发现，这些我们通过思考亚伯拉罕的上帝而获得的生存性洞见，都纷纷被有意无意地遮蔽或拒斥，随之而来的必然是，我们最终也失去了一种观照人的存在的整体性视域。

二、笛卡尔的上帝

对中世纪意识来说，神—人—自然—历史处于一种整体性的关联之中，在自然、历史和人性的深处，有某种更为深刻的实在；自然必须在超自然的关联中被把握，历史必须在超历史的关联中被理解。近代西方是以理性自主性、自明性起步的。这就要求理性揭去人、自然和历史内部的那张神圣的帷幕，从自然本身出发来理解自然，从历史本身出发来理解历史。启示与理性之间的冲突变得不可避免，施特劳斯这样写道：

“马基雅维利之后的所有政治思想家都攻击同一个权威，这就是霍布斯所称的黑暗王国，这个事实把他们联结在一起……对他们而言，这一斗争重于任何单纯的政治问题。我们越是像这些思想家理解自己一样来理解他们，我们越是熟谙他们每个人在不同程度上运用的言此及彼且隐约其辞的写作艺术，我们就越发清楚地认识到这一点。”^③

笛卡尔的使命必须在这场启示与理性之争的大背景下才清楚地被认识到。如果说笛卡尔在从历史本身出发来理解历史这一点上没什么功绩的话，那么，在从自然本身出发来理解自然这一点上，笛卡尔则居功至伟。

多少令人困惑之处在于，如果在这场启示与理性之争中，笛卡尔是站在理性这一边的，那么，他又为何要花整整一卷的篇幅去论证上帝的存在？上帝究竟在笛卡尔的形上体系中居于什么地位？

笛卡尔的天才之处在于，在这场启示与理性之争中，他一方面捍卫了上帝的存在，另一方面又保证了理性自主性，但要做到这一点，笛卡尔不可能不偷偷地置换上帝的概念。

在《第一哲学沉思集》的第一个沉思的一开始，笛卡尔就清楚地表明了自己的意图，即，

① (德) 卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史》，第216—7页。

② (德) 卡斯培：《现代语境中的上帝观念》，第185页。

③ 施特劳斯：《关于马基雅维利的思考》，转引自，(美) 朗佩特：《尼采与现时代——解读培根、笛卡尔与尼采》，北京：华夏出版社，2009年，第262页。

“在科学上建立起某种坚定可靠、经久不变的东西”^①，笛卡尔在贯彻这个意图时非常坚决，在第二个沉思的开篇，他写道：“我还要在这条路上一直走下去，直到我碰到什么可靠的东西，或者，假如我做不到别的，至少直到我确实知道在世界上就没有什么可靠的东西时为止”^②。笛卡尔经过一番探寻，终于找到了那个绝对可靠的东西，即，“我思，故我在”，因为笛卡尔发现，即便天地万物的存在都可能是某种幻觉，但是，“如果我曾说服我自己相信什么东西，或者仅仅是我想到过什么东西，那么，毫无疑问我是存在的”^③。就算有一个非常狡猾的骗子用尽一切手段来骗他，结果也依然如此，“因为，如果他骗我，那么毫无疑问我是存在的；而且他想怎么骗我就怎么骗我，只要我想到我是一个什么东西，他就总不会使我成为什么都不是”^④。

虽然如此，但是，笛卡尔心里还是存有最后一丝疑虑，即，可能有“一个什么上帝，他给了我这样的本性，让我甚至在我觉得是最明显的一些东西上弄错”^⑤，这个疑虑实在是非同小可，几乎能将笛卡尔费心寻找到的确定性毁于一旦。于是，“为了排除这个理由，我应该在一旦机会来到的时候，检查一下是否有一个上帝；而一旦我找到了有一个上帝，我也应检查一下他是否是骗子。因为如果不认识这两个事实真相，我就看不出我能够把任何一件事情当作是可靠的”^⑥。

笛卡尔就这样走向了他对上帝存在的证明。我们将会发现，这是一段非常奇妙的旅途。笛卡尔对上帝的探寻始于上帝可能“让我在我觉得是最明显的一些东西上弄错”，而在旅途的终点，我们将会发现，上帝不但不会让我在我觉得最明显的一些东西上弄错，恰恰相反，上帝反而保证了在我觉得最明显的一些东西上绝对不会弄错。

笛卡尔的上帝论证基于这样一个假定，即，“在动力的、总的原因里一定至少和在它的结果里有更多的实在性”^⑦，这意味着，“不仅无中不能生有，而且比较完满的东西，也就是说，本身包含更多的实在性的东西，也不能是比较不完满的东西的结果和依据”^⑧。现在，“用上帝这个名称，我是指一个无限的、永恒的、常住不变的、不依存于别的东西的、至上明智的、无所不能的、以及我自己和其他一切东西（假如真有东西存在的话）由之而被创造和产生的实体说的”^⑨，而由于“我是一个有限的东西，因而我不能有一个无限的实体的观念，假如不是一个什么真正无限的实体把这个观念放在我心里的话”^⑩，所以存在着一个真正无限的实体，而这就是上帝，所以上帝存在。

考察笛卡尔的上帝论证所带来的种种困难不是本文的任务，我们感兴趣的是，这一上帝论证对笛卡尔来说意味着什么。首先，这使得笛卡尔认识到上帝不可能是一个骗子，因为“凡是欺骗都含有某种不完满性”^⑪。其次，人身上的判断能力（即理性）“和我所具有的其他一切东西一样，无疑是我从上帝那里接受过来的；而且，因为他不想骗我，所以他肯定没有给我那样的一种判断能力，让我在正当使用它的时候总是弄错”^⑫，这就意味着，人的理性能力由于是上帝赋予的，所以，在上帝的保证下，理性是绝对可靠的。这样，笛卡尔就能自信地宣称，“当我认识到有一个上帝之后，同时我也认识到一切事物都取决于他，而他并不是骗子，从而我断定凡是我会领会得清楚、分明的事物都不能不是真的”^⑬。笛卡尔就这样从上帝那里争取到了理性自主性和

①（法）笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1986年，第16页。

② 同上，第24页。

③④ 同上，第25页。

⑤⑥ 同上，第39页。

⑦ 同上，第43页。

⑧ 同上，第44页。

⑨⑩ 同上，第49页。

⑪⑫ 同上，第59页。

⑬ 同上，第77页。

自明性，由于这一自明性是由上帝作担保的，而上帝是全能至善的，所以这一理性自明性绝对可靠，不用再怀疑它，从今而后，人所要做的是在这一理性自明性的指引下，去认识自然，并最终踏上征服自然之途！在第五个沉思的末尾，笛卡尔豪迈地宣称：

“一切知识的可靠性和真实性都取决于对于真实的上帝这个唯一的认识，因而在我认识上帝以前，我是不能完满知道其他任何事物的。而现在我既然认识了上帝，我就有办法取得关于无穷无尽的事物的完满知识，不仅取得上帝之内的那些东西的知识，同时也取得属于物体性质的那些东西的知识，因为物体性质可以用做几何学家们推证的对象。”^①

至此为止，似乎一切都很完美，稍不留神，我们就几乎不能觉察到笛卡尔通过上述论述，已经悄然完成了上帝观念的一场革命，并最终造成了上帝之死。

位于这一笛卡尔式革命的至为核心之处的是下面这一点：在笛卡尔的整个形上构造中，是人的理性能力——逻辑必然性——提供了人的存在的根据和终极的慰藉，而这一位置原本是属于亚伯拉罕的上帝的。用一个政治学的术语，我们可以说，在笛卡尔那里，人的理性对上帝完成了一场“君主立宪”式的革命，上帝这个名称和位置依然保留着，也就是说，上帝依然是完美、绝对、无限等，并且上帝依然通过它象征性的最高权力，维持着笛卡尔整个形上体系的完整和统一，但是，这个上帝不再拥有实质性的统治权，上帝已经一次性地把他的实权都让予给了人的理性能力，并放手让人们用自己的理性能力去构建一个尘世的天堂。如果说在君主立宪的国家中，君主和臣民都要受到宪法的束缚，那么，在笛卡尔的形上体系中，上帝和人都要受到逻辑必然性这一“宪法”的束缚。

那么，笛卡尔是如何令人信服地并隐蔽地完成了这一“君主立宪”式的革命的呢？换句话说，上帝的实权是如何被束缚和剥夺的呢？

关键的一点在于，笛卡尔的上帝是一个逻辑推理的对象，也就是说，无论认识者内在的品性如何，这都不妨碍认识者能够通过理性能力而达到对上帝的认识和直观。但这也就意味着，对上帝的认识，不再牵涉到人的整个存在的提升，人不再面临那个根本性的抉择：对超验者的信任、奉献与爱。基督在登山宝训中曾经宣告“清心的人有福了，因为他们必得见上帝”^②，但在笛卡尔这里，一颗被罪腐蚀而混浊不堪的心依然能够见到上帝。这样，笛卡尔就回避了那个人们试图接近亚伯拉罕的上帝时所面临的关键问题：如何清心。而正是对这一问题的回避，笛卡尔才能够用他的逻辑必然性来规范上帝的全能。原因在于，在本文第一部分讨论恩典那个章节时我们已经指出，基督教提供的一个核心洞见是：人要清心，必须依赖上帝的恩典，是在神对人的寻求以及人对这一寻求的回应过程中，人性才经历了一种内在的觉醒。而笛卡尔既然回避了如何清心这一问题，也就使得上帝的恩典变得无足轻重，而在基督教意识那里，上帝的恩典则是第一位的生存性事件。总之，可以这么说，笛卡尔是通过否认恩典的必要性来束缚上帝的全能并使得上帝无力插手尘世生活的，因为上帝已经失去了那个他可以插手尘世生活的关键的点——人的堕落与救赎——了。

综观由笛卡尔掀起的这场哲学—神学领域的以上帝为革命对象的“君主立宪”革命，我们发现，它同样也是有得有失。得的那一面是一目了然的：这场革命极大地增强了人对自然的控制，极大地促进了尘世生活的安逸与富足。但的确并非毫无代价：这场革命是以否认上帝恩典的必要性而可能的，但人拒斥了恩典，也就隔断了自己通往终极实在之路，人从此被抛到了存在的表层，不得不在一个原本不是他家园的地方找到终极的归宿，人的精神的这种无家可归感既是笛卡尔革命不得不承担的代价，又是一直威胁着它的一种异己的力量。尼采下面这段话用来评价笛卡尔革命是非常合适的：

① 同上，第78页。

② 《马太福音5：8》

“康德和叔本华的巨大勇气和智慧取得了最难取得的胜利，即对隐藏在逻辑本质中的乐观主义的胜利，这种乐观主义是我们文化的基础。如果说乐观主义依靠它深信不疑的永恒真理，相信一切世界之谜的可认识性和可探究性，并将空间、时间、因果律看作具有最普遍有效性的完全绝对的法则，那么，康德则揭示出，这些法则原本只服务于把单纯的现象，即摩耶的作品，提升为惟一的最高现实，使它取代万物最内在的真正本质，因而使对这种本质的真正认识成为不可能，根据叔本华的说法；也就是，使做梦的人睡得更酣些”^①。

三、结 论

本文通过比较两种上帝的观念，即亚伯拉罕的上帝与笛卡尔的上帝，来相对深入地思考上帝之死这一现代性事件的内涵。

“上帝之死”是一个略有点误导性的词汇，因为，如果上帝真的是上帝，那么，他就是不会死的。因此，当我们使用这一词汇时，我们应当明白，上帝之死不是作为超验位格的全能者之死，“上帝之死”这一词汇真正表征的是上帝与人之间的关系经历了一场极为深刻的变革，位于这一变革的核心的是那根联结上帝与人的纽带被切断了，人自身内在的理性取代上帝的恩典，成了人的存在的终极依据和最后的慰藉。

同人与上帝之间的分离和割裂这一事件必然相伴相随的事件是：人的生存性视域的急剧缩减和人的存在重心的转移。这是因为，随着联结上帝与人的纽带被切断，人也就失去了通往终极实在的路径，换句话说，人已经无法在灵魂深处体验到一种神性的显现，人的灵魂的这一内在的枯竭促使人们把外在的经验性的现象世界当成终极实在，并把自己的全部精力耗费在对这一经验世界的探索与征服之中。“贪婪地追求着普遍必然性的理性，达到了自己的目的，近代哲学的伟大代表人物们，将能使理性被激怒的一切，统统纳入超感性的领域，有关这一领域我们却一无所知，而存在和非存在却在这一领域里溶合成一片灰蒙蒙的淡漠”^② 让我们用著名政治哲学家沃格林的下面这段话来结束本文吧：

“我们注意到那儿发生了关于什么是实在的表征的显著的重心的转变。理性和精神的实在，它们通过智性的和灵魂的体验来显示自己，退隐了，取而代之的是对于具有时空存在的世界事物的体验。……这是一个有争议的时期，就所有那些不具有此世存在性的实在都沉沦为非实在而言……实在的重心转向了居有性的存在（immanent being），在这个时期，“科学”和“经验”这些词汇都被垄断于这一领域，关于经验的科学成了关于此世事物的科学。另一方面，理性和精神，作为非存在的实在（nonexistent reality），是哲学和天启的象征，通过它们，超验的体验得以被阐释，在其经验性的内容上则变得晦暗不清了。”^③

（责任编辑：袁朝晖）

① （德）尼采：《悲剧的诞生》，杨恒达译，译林出版社，2007年，第108页。

② （俄）舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，张冰译，云南人民出版社，1999年。第8页。

③ Eric Voegelin, *Hitler and the Germans*, 1999. p. 261.